

VU Research Portal

'Het is goed dat je er bent'

van Diest, J.

published in
Pionieren in diversiteit
2010

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van Diest, J. (2010). 'Het is goed dat je er bent'. In E. Koster, & B. Musschenga (Eds.), *Pionieren in diversiteit* VU University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Inleiding

1

De titel geeft aan dat ik (culturele) diversiteit als een goed beschouw. Maar zij blijkt een probleem te zijn. Men ervaart het kennelijk lang niet altijd als een goed dat er anderen zijn, vooral als zij 'zo anders', 'onaangepast' en 'bedreigend' lijken.

(Culturele) diversiteit is een onderwerp dat tot het onderzoeksgebied behoort van de sociale wetenschappen; we hebben hier dan ook te maken met een vakwetenschappelijk begrip. In deze bijdrage zal ik me richten op de manier waarop dit begrip hier betekenis krijgt. Ik wil nagaan of en in welke zin deze betekenisgeving in verband kan staan met 'het probleem' van culturele diversiteit.

In de wijsgerige vorming zoals ik die verzorg tracht ik een reflectie bij studenten op gang te brengen op de aard en betekenis van hun vakgebied. De vraag komt daar onder andere aan de orde hoe zij daar 'in staan', dat wil zeggen: welke betekenis zij (kunnen) hechten aan aangereikte, theorieën, begrippen en de bijbehorende wetenschapsmethodologie. Het gaat erom onder meer de logica, aanpak en denkwijze van deze wetenschappen te begrijpen als zinnige en nuttige manieren om met de 'sociale wereld' om te gaan, maar ook om het besef levendig te houden dat deze logica et cetera haar grenzen kent en dat deze omstandigheid om een persoonlijke stellingname vraagt. Zich kritisch/reflectief hiertoe kunnen verhouden zie ik daarom als een belangrijke opdracht voor de wijsgerige vorming.

Hieruit volgt onmiddellijk dat ik de wijsgerige vorming (en dus de wijsgerige reflectie) niet opvat als een 'hulpvak', zoals dat bijvoorbeeld wel het geval kan zijn met cursussen 'Nederlands', 'Engels' of 'Leren Argumenteren'. Het gaat er niet in de eerste plaats om dat studenten nieuwe 'tools' in handen krijgen om hun vakgebied beter te kunnen uitoefenen. Het gaat er vooral om *andervoortige* vragen te (kunnen) stellen. Deze vragen kunnen bijvoorbeeld betrekking hebben op min of meer verborgen vooronderstellingen van hun

vakgebied en de hierin gehanteerde begrippen (waaronder (dus) dat van culturele diversiteit) en wat daarvan praktische consequenties (kunnen) zijn.

De reflectie die ik tracht aan te bieden en te 'beoefenen' heeft een dialectisch karakter. Hiermee bedoel ik dat zij gemotiveerd is vanuit een ervaring van inadequaatheid of ontoereikendheid van genoemde kennis en methodologie. Het gaat er om deze ervaring op te roepen om vervolgens de vraag te stellen op welke wijze studenten zich daartoe kunnen verhouden. Hiervoor tracht ik in de wijsgerige vorming 'instrumenten' aan te bieden.

Meer specifiek tracht ik in het vak 'Filosofie van Management en Organisatie' die reflectie op gang te brengen door een aantal kernbegrippen van de organisatie- en managementtheorie aan de orde te stellen inclusief de wijze waarop daar wetenschappelijk maar ook in de praktijk mee wordt omgegaan. Het betreft hier begrippen zoals 'organisatie', 'cultuur', 'samenwerken', 'vrijheid', 'communicatie' en 'instrumentele rationaliteit'. Deze begrippen interpreteer ik in de cursus vanuit het perspectief van dat van 'vrijheid(sverwerkelijking)'. (Diest, 2010) Hiermee tracht ik een horizon van betekenissen te articuleren van waaruit het mogelijk is om iets van de achterkant te benoemen van deze in de organisatiewetenschappen functioneel gehanteerde begrippen en theorieën. Deze achterkant blijkt in hoge mate bepalend te zijn voor de zin die we hieraan geven in zowel 'theorie' als 'praktijk'.

Voor wat betreft het thema van deze bundel is het daarom zinnig het begrip 'culturele diversiteit' *zelf* aan de orde te stellen. Hiermee bereik ik een dubbel doel. Ik kan ten eerste aan de hand van een voorbeeld laten zien op welke wijze ik mijn taak als docent wijsgerige vorming opvat en (dus) de wijze waarop het thema (culturele) diversiteit aan de orde komt of kan komen. Ten tweede beoog ik daarmee een inhoudelijke bijdrage te leveren aan het vraagstuk van de 'culturele diversiteit' in relatie tot de dominante westerse vorm van het (wetenschappelijk) conceptualiseren ervan.

Ik begin dit artikel met de probleemstelling. Wetenschappelijk onderzoek wordt op vele manieren ingezet met als doel (bijvoorbeeld) sociale en maatschappelijke problemen tot een oplossing te brengen. Maar dat onderzoek (en de hiermee mogelijk verbonden handelingsopties) kent een eigen rationaliteit. Ik wil laten zien dat deze rationaliteit zelf aanleiding kan zijn tot de problemen die zij tevens tracht op te lossen. Om hier zicht op te krijgen is het van belang deze rationaliteit onder de loep te nemen. Dit zal gebeuren in de paragraaf: 'Essentialisme en de structuur van het categorale denken.' Ik sluit hierbij aan bij opvattingen van Ghorashi, die, zoals zal blijken ook op dit punt uitkomt. Zij ziet het zgn. 'categorale denken' als een dominant kenmerk van veel sociaal wetenschappelijk onderzoek. In mijn bijdrage wil ik ingaan op de (wijsgerige) achtergrond van dit denken ten einde een beter zicht te krijgen op een aantal (in mijn ogen) eenzijdige grondbeginselen van

dit denken. Hierbij tracht ik oog te houden voor de concrete, met name sociale wijzen waarop die eenzijdigheid aan de oppervlakte verschijnt en kan verschijnen.

Op twee manieren tracht ik in dit artikel deze eenzijdigheid te boven te komen. De eerste manier beschrijf ik in de paragraaf: 'Structuur van de intersubjectiviteit' (communicatie, menselijke verhoudingen enzovoorts.). Ik zal trachten duidelijk te maken dat intersubjectiviteit niet (adequaat) op een categorale wijze is te denken. Voor mijn verhaal betekent dit, dat 'categoraal' sociaal wetenschappelijk denken (en doen) tekort doet en zelfs mogelijk schade kan toebrengen aan sociale verhoudingen, dus ook aan het verschijnsel van 'culturele diversiteit'. Bij de tweede manier gaat het om hetzelfde, maar dan vanuit de optiek van de begrippen eenheid en veelheid (diversiteit). Dit gebeurt in de paragraaf: 'Het concrete algemene en diversiteit'. Het begrip 'co-existentie' voer ik hier in teneinde de categorale tegenstelling tussen eenheid en veelheid (verdeeldheid) te boven te kunnen komen. Het lijkt mij dat dit begrip vruchtbaar gehanteerd kan worden in het doordenken van het probleem (en mogelijkheid) van de culturele diversiteit. In het Besluit van dit artikel kom ik daar op terug en formuleer vervolgens enkele conclusies ten aanzien van het sociaal wetenschappelijk onderzoek en zijn toepassingen. Ik besluit met een aantal opmerkingen over de wijze waarmee ik in het kader van het onderwijs omga met de kwestie van de culturele diversiteit.

Probleemstelling

2

Regelmatig stel ik studenten de vraag waarom zij het doen van stage maar ook het behandelen van casussen van belang vinden. Uiteraard zijn daar meerdere redenen voor aan te geven. Ik beoog met deze vraag te laten zien ('voelen') dat ondanks een (in principe) universele pretentie van sociale wetenschappen (de 'studiestof'), er kennelijk sprake is van een tekort, vooral in het perspectief van haar rationaliteit en de hiermee in verband staande theorievorming en toepassingsmogelijkheden. Ik heb hierbij in eerste instantie de empirisch/positivistisch georiënteerde organisatiewetenschappen voor ogen. Dat tekort houdt in dat zij altijd (particuliere) wetenschappen zijn die werken met een beperkte of eenzijdige opvatting van het begrip algemeenheid. De hypothese die ik hanteer is dat deze omstandigheid een reden vormt voor het boven genoemde 'aanvullende' onderwijs in de vorm van 'case studies' en stages.

In de sociale wetenschappen wordt een streven naar algemeenheid (universele geldigheid resp. toepasbaarheid) van kennis als een eis van rationaliteit beschouwd; deze algemeenheid zou de 'waarheid' zijn. Maar men

kan daarbij de eerder genoemde 'dialectische' ervaring opdoen: dat streven naar algemeenheid lijkt van binnen uit met zich mee te brengen dat datgene waarover men kennis wil opdoen tegelijk ook weer uit beeld verdwijnt precies op het moment dat men het wil 'arresteren'. Zo kan/zal het eigene en spontane bijzondere van een (organisatie)cultuur (waar je als organisatiekundige juist in geïnteresseerd kunt zijn) verdwijnen op het moment dat men het beschouwt als een product van (min of meer) algemene (sociale) wetmatigheden of correlaties; het lijkt daaraan te ontglippen. Daarmee doel ik niet op de mogelijke ervaring dat een (in eerste instantie) 'merkwaardig' zich voordoend verschijnsel zijn merkwaardigheid verliest op het moment dat het 'verklaard' is. Het gaat mij hier om de ervaring dat het verschijnsel zelf door de achterdeur ontsnapt en we achter blijven in een min of meer leeg huis.

Hoe komt dat? Wat gebeurt er in rationaliteit van een wetenschappelijke benadering waardoor die 'vervreemdende' ervaring kan optreden? Het gaat hier om een ervaringsaspect dat men de wetenschappelijke 'objectivering' kan noemen. Men kan hierbij denken aan wat een patiënt doormaakt wanneer een arts zijn/haar lichaam benadert als een fysisch/fysiologisch object.

Stel men wil de relatie tussen cultureel diverse groepen en de mate van sociaal/economische achterstand achterhalen. Hiervoor is het vereist deze groepen te definiëren. De vele diverse mensen 'behorend tot' een culturele groep brengt men dan onder één noemer, om vervolgens die noemer te correleren met de noemer van andere culturele groepen onder de gemeenschappelijke maat van sociaal/economische (on)gelijkheid. Maar in deze denkbeweging raken concrete en onderscheiden mensen gehomogeniseerd conform de noemer van hun groep, waarna zij vervolgens (eveneens conceptueel) via hun noemer gesepareerd worden van andere groepen. Vervolgens verbindt men deze noemers uitwendig met elkaar via de maat van de sociaal-economische (on)gelijkheid. Aldus kan men iets 'algemeens' zeggen over de gemiddelde sociaal/economische positie van ieder lid van een dergelijke groep.

Op deze wijze raakt om methodische redenen het nodige buiten beeld. Men kan zich afvragen wat daarvan het belang is. Van welke wetenschappelijke methode we ook gebruik maken om menselijk gedrag te bestuderen, mensen blijven concrete individuen. Anders gezegd, het 'meest *algemene*' feit is dat mensen concrete individuen zijn die met elkaar concrete relaties aangaan. Hun 'eigenheid' laat zich niet 'wegpoetsen' door hen te rubriceren onder een identiteitsnoemer van een groep, ook al abstraheren we daarvan omwille van de gehanteerde methode. Ten opzichte van dit 'meest algemene' feit blijkt de methodische benadering tegelijk een zekere vervalsing in te houden.

Doet dat er toe? Dat hangt er van af. Het gaat er des te meer toe doen naarmate we resultaten van dergelijk onderzoek als richtlijnen voor praktisch handelen gaan zien (bijvoorbeeld tijdens het ontwikkelen van 'beleidsinstrumenten' waarin we ons baseren op dit soort onderzoeksresultaten). We vatten dan bijvoorbeeld een culturele groepering op als een algemeenheid die telkens als 'hetzelfde' optreedt in het onderzoeksveld (dat door vele individuele en unieke kenmerken is bepaald). In de praktische toepassing dreigt deze algemeenheid een (geconstrueerde) werkelijkheidswaarde te krijgen op het moment dat men sociaal/economische interventies pleegt op basis van deze algemeenheden en correlaties.

Een dergelijke (geconstrueerde of geabstraheerde) algemeenheid kan men niet zonder meer begrijpen als een (mogelijk) aanwezig of werkelijk 'iets' in de sociale werkelijkheid 'zelf'. Mijn punt is dat dit niet te maken heeft met methodologische of kennistheoretische problematiek betreffende de zgn. inductie. De zaak is van meer principiële aard: in de sociale werkelijkheid is van deze algemeenheid slechts sprake in een afgeleide zin. Primair lijkt daar een *andersoortige* algemeenheid te gelden die men kan aangeven met de termen 'concrete algemeenheid'. Deze algemeenheid bestaat erin dat concrete individuen zich *op hun eigen wijze* tot het 'algemene' verhouden, tot hun groep of 'identiteit' (bijvoorbeeld: dat men van Turkse afkomst is) resp. tot een aspect daarvan (bijvoorbeeld: uitdrukking geven aan respect voor anderen, werken, bidden, liefhebben, opvoeden). Vat men de individualiteit of eigenheid van een individu slechts op als een representant of mogelijke afwijking van het algemene (de algemene kenmerken van zo'n groep), dan verdwijnt daarmee precies het concreet sociale (de zich tot anderen verhoudende individuen *juist als* individuen) buiten beeld op het moment dat men zich richt op dat (abstract-) algemene. Deze opvatting van het individu lijkt mij echter 'ingegraveerd' in de methodologie van empirisch en positivistisch georiënteerde (sociale) wetenschappen. Ik kom daar nog op terug.

Het is alsof hierdoor deze wetenschappen en de hierop gebaseerde toepassingen zich telkens kwetsbaar maken voor de steekvlieg van het zojuist aangegeven *concreet algemene* dat zij uiteindelijk (naar intentie) toch (blijken te) willen kennen maar dus telkens aan die beschrijving ontglipt.

In dit artikel bespreek ik wat hiervan de gevolgen kunnen zijn voor het denken over culturele diversiteit. Ik maak hierbij gebruik van de oratie van Halleh Ghorashi, bijzonder hoogleraar Management van Diversiteit en Integratie aan de VU (Ghorashi 2006).¹ Zij constateert dat de grens tussen 'wij' (de 'echte' Nederlanders) en 'zij' (de 'anderen') steeds scherper dreigt te worden (p. 31). Personen van een 'andere' culturele afkomst lijken steeds meer beschouwd te worden als 'totaal' anderen op grond waarvan 'Nederlanders' zich bedreigd kunnen voelen, en die er dus (in eerste instantie) 'niet bijhoren'. Ofwel: er lijkt sprake te zijn van een groeiende kloof tussen 'allochtonen'

en 'autochtonen'. De horizon van dit discours kent ondertussen als kernbegrippen: 'confrontatie', 'conflict', 'uitsluiting', 'uitzetting', 'vijandschap' en 'geweld' tegenover begrippen als 'integratie', 'eenwording', 'verplichte inburgering', 'afstand doen van het andere', 'Nederlander worden', 'kiezen voor een enkele nationaliteit'. Ofwel men wordt Nederlander met een Nederlands paspoort en Nederlandse manieren van doen, ofwel men kiest voor een andere nationaliteit met als perspectief: uitsluiting, uitzetting enz. Termen als 'diversiteit', 'multiculturaliteit' – termen dus die op een meer 'milde' wijze dezelfde kwestie aan de orde stellen – kunnen in dit discours in het perspectief van 'lafheid', 'karakterloosheid' en zelfs 'verraad' of 'ongewenste vermenging' komen te staan.

Volgens Ghorashi ligt de kern van het probleem in de aard van de conceptualisering ervan: namelijk in wat zij het categorale denken (en doen) noemt. Dit categorale denken neigt ertoe om tot onveranderlijke, afgebakende positionele posities, algemeenheden of 'essenties' te komen. Hierin wordt een algemeenheid ('essentie') begrepen als het verschil of het bijzondere uitsluitend. Buitenlanders kunnen daarom eigenlijk nooit 'echte' Nederlanders worden (p. 19). 'Eigenlijk' horen ze ergens anders thuis (p. 28), dat wil zeggen, behoren ze tot een andere algemeenheid. En als een buitenlander 'Nederlander' wil worden, dus aan het 'algemene' van het Nederlanderschap wil voldoen, dan zou hij/zij 'totaal' anders moeten worden; hij/zij moet immers een andere identiteit (algemeenheid of essentie) aannemen. De bijzonderheid of eigenheid raakt zo verscheurd tussen deze twee algemeenheden. En natuurlijk kunnen zij niet uit zichzelf hun 'wezen' of algemeenheid veranderen. Als het dan toch gebeurt, dan kan dat uiteindelijk slechts via 'geweld'. Via verplichte inburgering bijvoorbeeld. Aldus maakt men categorieën of algemeenheden tot absolute contrasten om op grond daarvan de sociaal/culturele werkelijkheid in te delen in het 'goede', 'ware' en 'waarachtige' (in mijn termen: de abstracte algemeenheid van de Nederlandse identiteit), tegenover het 'achterlijke', 'mindere', 'afwijkende', 'verwerpelijke', 'bedreigende' en 'kwade' (dus, in mijn termen: het van het (abstract) algemene afwijkende). Homogenisering en radicalisering gaan hiermee hand in hand. Diversiteit krijgt *als* diversiteit geen ruimte; zij raakt opgesplitst in de duale splitsing van het 'goede/algemene' tegenover het 'kwade' en 'afwijkende'. De eigenheid van het individu als algemeen verschijnsel begrijpt men dan niet meer in termen van een concreet/individuele wijze van zich verhouden tot het algemene (zoals waarden, sociale gedragingen), maar slechts als afwijking van het 'Algemene Nederlandse Patroon'. Dan kan er nog slecht een enkele 'ware' taak bestaan: het kwade, afwijkende en dus individuele zien te onderwerpen aan dat 'ware' en 'goede' patroon.

De suggestie die hier van uit gaat is dat als het categorale denken (waarin dus het abstract-algemene het positieve (wetenswaardige) en het individu-

ele het negatieve (verwaarloosbare) representeert) vrij spel krijgt, het min of meer als vanzelf uitmondt in vormen van maatschappelijk ongewenste opsplitsingen en conflicten. Abstract-algemene bepalingen van culturele identiteiten lijken dan geen ruimte te laten voor de opvatting van 'allochtonen' waarin zij zich 'in het algemeen' op *hun* wijze (dus: concreet) verhouden tot hun 'identiteit' in het perspectief van (bijvoorbeeld) hun Nederlandschap. Op het scherp van de snede: het categorale denken construeert krachtens zijn aard eerst een 'probleem' dat vervolgens categoriaal ('beleidsmatig') opgelost zou moeten worden. Maar waar het 'echt' om zou moeten gaan valt tussen de rasters van een mogelijk mede door dit denken zelf geconstrueerde conflictsituatie.

Deze voorstelling van zaken is ongenueanceerd. Ghorashi zegt daar onder meer het volgende over. Categoriaal denken en doen heeft inderdaad de neiging om de wereld te zien in dichotomieën of absolute contrasten (p. 9). Bovendien stelt zij dat we niet zonder categoriaal denken kunnen, enerzijds om enig grip op de wereld te krijgen (p. 12) en anderzijds omdat ons denken categoriaal van aard *is* (p. 45). Een toekomst los van het categorale denken lijkt dus onmogelijk. Maar houdt dit ook in dat onder meer de bovengenoemde radicalisering onvermijdelijk is? Dit zou zo zijn indien – in mijn woorden – het niet mogelijk is om het abstract-algemene van het 'categorale denken' te relativeren, bijvoorbeeld door te laten zien dat:

- 1 dit abstract-algemene 'niet bestaat' (en in die zin een fantoom is), omdat
- 2 men 'in werkelijkheid' met het 'concreet-algemene' te maken heeft, maar dat
- 3 we in het omgaan ermee noodzakelijk ('krachtens de aard van ons denkvermogen') gebruik maken van abstract-algemene begrippen, terwijl
- 4 het abstract-algemene uiteindelijk slechts zijn 'volle' zin kan krijgen door het in een voortdurende reflectie te betrekken op het concreet-algemene.

'Nederland kan nooit een vreedzame oplossing vinden voor het concrete complexe land dat het nu is geworden, als dat land niet in staat is zijn eigen basisaannames en vanzelfsprekendheden ter discussie te stellen' (p. 31). Ghorashi blijkt hier basisaannames van het categorale denken en doen voor ogen te hebben. Zij stelt zich de vraag: '... hoe kunnen we ruimte voor cultuurverschillen maken zonder te vervallen in het categorale denken.' (p. 45)? Haar doel is: bij te dragen aan '... de ontwikkeling van een visie op de toekomst waarin wordt gewerkt aan *nieuwe bronnen van gemeenschappelijkheid en condities voor ontmoeting en bespreekbaarheid*' (p. 46). Maar, zo stelt ze nadrukkelijk, daarvoor is '... lef nodig om in te gaan tegen het dominante discours van categoriaal denken' (p. 27). Zij zoekt met andere woorden naar een nieuwe vorm van algemeenheid ('gemeenschappelijkheid') waarin concrete mensen

met onderscheiden culturele achtergronden zich positief tot elkaar kunnen verhouden. Zij heeft hier een begrip van 'gemeenschappelijkheid' voor ogen dat niet categoriaal, dat wil zeggen 'abstract algemeen' van aard is, maar concreet algemeen. Terminologisch kan men hier spreken van 'boven-categoriaal' of 'inclusief'. In de klassieke filosofie overigens gebruikt men voor 'boven-categoriaal' doorgaans de term: 'transcendentiaal'. Deze betekenis van de term mag men niet gelijkstellen met de betekenis die bijvoorbeeld Kant of Husserl aan deze term geven. Ik zal in deze tekst de term 'boven categoriaal' blijven gebruiken.

Haar zoektocht interpreteer ik gedeeltelijk als poging om via een wijsgerige reflectie de betekenis van dit categorale denken te relativiseren door het in verband te brengen met het concreet algemene ('gemeenschap'). Het bovenstaande geeft aanleiding tot deze interpretatie. In mijn bijdrage tracht ik deze reflectie verder door te voeren.

Eerder karakteriseerde ik deze reflectie als dialectisch. Inderdaad, ook bij haar is er sprake van een ervaring van ontoereikendheid, hier die van het zogenaamde categorale denken als kenmerk van denken en doen van veel empirisch positieve wetenschappen en de hierop gebaseerde beleidsmaatregelen.

Ghorashi verbindt het categorale denken met essentialisme (p. 18) als bron van 'alle' of veel kwaad. Het is dus van belang de relatie tussen categoriaal denken en essentialisme te begrijpen. Wat bedoelen we met 'essentialisme'?

3 Essentialisme en de structuur van het categorale denken

De filosofie van (de jongere) Plato kan men zien als het prototype van essentialistisch denken (Berger, H., 1993, p. 23 e.v.; Diest, 1997, hfdst. 4). Kernbegrip van Plato is de 'eidos': een vaste blijvende gestalte ('wezen') van dingen in een wereld van veranderingen. Alleen van dat wezen kan iets gekend worden; wat wezenlijk is betreft het ware en is de moeite waard om gekend te worden. Tegenover het wezenlijke staat het veranderlijke. Aan dat wezen meten we het veranderlijke af. In het menselijke 'wezen' is vastgelegd wat een mens behoort te doen. Hem/haar blijft niets anders over dan de verwerkelijking te zijn van zijn eigen wezen. Het wezen heeft dus het primaat boven de gegeven, veranderlijke werkelijkheid: deze laatste is slechts een in de tijd veranderlijke en onvolkomen verwerkelijking van het blijvende wezen. Verwerkelijking is dus niet scheppend, maar juist 'verminderend' in zover iets concreets en veranderlijks nooit over de volle kwaliteit van 'zijn wezen' kan beschikken. Het 'wezen' treedt dus op als eeuwige norm voor het bijzondere; het bepaalt zijn bestemming.

De idee of het wezen heeft bij Plato drie functies. In de orde van de *kennis* (kennismodel) vormt het wezen het a priori element van de kennis en is het gescheiden van het a-posteriorische, de via waarneming verkregen 'kennis'. In de *zijnsorde* (werkelijkheidsmodel) staat het wezen voor het 'werkelijk ware' in het (individueel) werkelijke, dat uit zichzelf *onwezelijk* is. In de *ethische* orde (ethisch model) gaat het om de normativiteit (het behoren) van het wezen tegenover de feitelijkheid van de bestaande werkelijkheid die dus onder de norm van het wezen staat en daarmee in overeenstemming gebracht moet worden.

Individualiteit en diversiteit hebben in het 'essentialisme' een minimale betekenis: wat daaraan van belang is wordt niet door hen zelf bepaald maar ligt 'erbuiten'. Diversiteit betekent daarom ook: de vele gevallen, de 'gevallenen' van het wezen dat in die 'diverse' werkelijkheid uiteen is gesprongen. Zij staat voor verstrooiing of verdunning van datgene waar het om gaat en vormt daar dan ook een bedreiging voor. Het 'natuurlijke' streven dient te zijn: opheffing van de bedreiging, vervolmaking, dus opheffing van diversiteit en terugkeer naar eenheid en identiteit.

In de ethische orde komt het tot een scheiding tussen normativiteit (het 'behoren' van de eenheid van het wezen) en de feitelijkheid (de feitelijke diversiteit). Deze gescheiden norm gaat als axioma functioneren waar 'bevoegde instanties' (bijvoorbeeld degenen die zich politiek verantwoordelijk achten voor de handhaving van de algemene norm) uit afleiden wat de 'diverse' mensen hebben te doen of te laten. De tendentie is er om het bestaansrecht van het diverse slechts te legitimeren voor zover het gedisciplineerd en genormeerd is door het 'goede' van die norm. Het diverse *als divers* is een kwaad, 'ongedisciplineerd'.

Deze scheiding tussen de Idee (wezen) en de zintuiglijke, 'dagelijkse' wereld is de kern van het essentialisme. Met die scheiding verdraagt zich alleen het kennismodel waarin het juiste denken van het 'wezen' tegenover de zintuiglijke waarneming van de diverse, chaotische 'werkelijkheid' staat. Kennisverwerving bestaat er dus in de in de waarneming (ervaring) gegeven diverse en chaotische werkelijkheid te herleiden tot het algemene begrip van haar 'wezen'.

Hier ligt de samenhang van het essentialisme met het categorale denken. In dit denken vormt de eenheid en algemeenheid van begripssamenhangen (bijvoorbeeld in de vorm van patronen, wetmatigheden of correlaties) de 'waarheid' van de verstrooide en in zich zelf chaotische werkelijkheid: het 'bijzondere'. Deze verhouding blijkt ook aanwezig te zijn in het 'methodisch' categorale denken van veel empirisch wetenschappelijk onderzoek. Ik kom hier zo nog op terug.

Aan deze verhouding tussen het algemene en het bijzondere blijkt een 'metafysisch patroon' ten grondslag te liggen. Men zou dat patroon 'cate-

goraal' kunnen noemen. De kern daarvan blijkt te bestaan in een *oppositie*, namelijk die tussen *activiteit, bepaling, orde* enerzijds, tegenover *passiviteit, onbepaaldheid, chaos* anderzijds. Het gaat om een 'metafysica' van 'kracht' en 'tegenkracht'. Met 'metafysisch' heb ik overigens niet iets bovennatuurlijks voor ogen in de zin van een zgn. 'transcendente' werkelijkheid. Het gaat integendeel om een karakteristiek dat dit (categorale) denken 'doortrekt' en daarmee gegeven is, zonder dat we ons daarvan bewust hoeven te zijn. Het functioneert als medium van het denken, zoals water het medium is waarin een vis leeft en zwemt. Juist daar oog voor hebben zie ik als een belangrijke taak van de wijsbegeerte.

Zo is bij Plato de Vorm of de Idee (eidos) de bepalende of actieve instantie ten aanzien van de zintuiglijke en veranderlijke werkelijkheid (die uit zichzelf onbepaald is). Bij Aristoteles bepaalt de vorm van ieder 'zijnde' het feitelijke gedrag ervan. In moderne taal: het genetisch programma (de 'vorm') bepaalt de groei en het gedrag van bijvoorbeeld dieren. Afwijking daarvan staat voor 'ziekte'. In de Platoons/christelijke opvatting van de schepping bepaalt God (resp. de Ideeën in hem) de aard en structuur van de kosmos en daarmee het gedrag van (onder andere) mensen. Afwijking daarvan staat voor 'zonde'. Telkens gaat het om 'iets' (een ontwerp, orde of norm) dat *bepaalt of actief* is en 'iets anders' dat *bepaald wordt* en dus *passief* is en als chaotisch weerstand (tegenkracht) biedt of kan bieden.

In het moderne denken vanaf de 16e eeuw verandert het klassieke werkelijkheidsmodel. De duale structuur van de werkelijkheid (verhouding essentie, vorm, Idee tegenover de individuele werkelijkheid) concentreert zich in de duale structuur van de subject/object verhouding. Het betreft hier de overgang naar wat we de 'subjectfilosofie' of, breder: 'het denken vanuit het subject' noemen. De idee of vorm ligt nog *slechts* in het menselijke denken; alleen daar is nog 'waarheid' te vinden (zie: Diest, 1997, hfdst. 4). Waarheid wordt teruggebracht tot een constructie van heldere en duidelijke begrippen (Descartes): de werkelijkheid is alleen maar 'waar' voor zover zij zich in deze begrippen laat onderbrengen.

Er ontstaat ruimte voor de 'instrumentele rationaliteit' of de 'technische idee': via het opstellen van conceptuele modellen of ontwerpen trachten we hiermee beoogde samenhangen in een 'te verbeteren maar nog chaotische' werkelijkheid aan te brengen. Natuurlijk, het gaat bij deze ontwerpen of modellen niet om onveranderlijke, gegeven essenties: zij zijn immers door mensen voortgebrachte constructies. Maar in de 'implementatie' *als zodanig* zijn zij echter eveneens als onveranderlijk voorgesteld daar er anders 'niets' te implementeren of te realiseren valt. Beleidsontwikkeling en -implementatie kunnen we daarom zowel essentialistisch als constructivistisch noemen omdat en in zover in beide het eerder besproken 'metafysisch patroon' bepalend is, namelijk dat van activiteit ('bepalende instanties' en hun

beleid resp. voorstellen of ontwerpen van/voor een 'nieuwe' werkelijkheid) tegenover weerstandbiedende passiviteit (de 'chaotische' werkelijkheid die zich hiernaar heeft te voegen). Op het moment dat men echter stelt dat implementatie in de (sociale) werkelijkheid slechts 'in overleg' (=dialoog) kan plaatsvinden, verlaat men dit 'metafysisch patroon' (zie: het onderstaande). Ik meen te mogen stellen dat Ghorashi tegen dit essentialistisch/categorale aspect van beleidsdenken kritiek aantekent.

De hier te stellen vraag is mijns inziens: is iedere verhouding tussen zaken, dus ook die tussen mensen *uitsluitend* te begrijpen in termen van deze oppositie? Is zij er dus één van *activiteit* tegenover *passiviteit*, van *bepaling* tegenover *onbepaaldheid*, van *orde* tegenover *chaos*? Gaat het uiteindelijk en alleen om een strijd tussen 'krachten' en 'tegenkrachten' (die elkaar dus zowel uitsluiten als nodig hebben)?

In de probleemstelling heb ik naar voren gebracht dat de sociale wereld er één is waarin individuen zich (op hun eigen wijze) verhouden tot het (abstract-) algemene: het concreet-algemene. Wanneer nu dit 'metafysisch patroon' inderdaad universeel zou zijn, dan zou dat betekenen dat het concreet algemene (dus die verhouding) precies bestaat in een 'strijd' tussen dit abstract algemene en het individuele. Dit zou dan neerkomen op het gegeven dat de toepassing van het categorale denken en doen (onder andere gebaseerd op positief wetenschappelijk onderzoek) als zodanig adequaat is ten opzichte van de concrete (sociale) werkelijkheid. Dit houdt mijns inziens vervolgens in dat op sociaal niveau slechts strijd, onderdrukking en disciplineren *uiteindelijk* de horizon bepalen waarbinnen 'gewenste' veranderingen mogelijk zijn. Want wat we opvatten als strijd en conflict blijken dan 'niets anders' te zijn dan bijwerkingen van het doorvoeren ('uitrollen') van algemeen, rationeel beleid. Tolerantie als tussenmogelijkheid blijft mogelijk: het in principe uitsluiten van het 'andere', 'eigenwijze' dat er echter niet toe doet en dus 'marginaal' is (onverschilligheid). Maar dat verandert uiteraard wanneer het passieve of 'chaotische' het gevoel van 'bedreiging', 'onveiligheid' of 'angst' oproept. Of op het moment wanneer men die gevoelens actief oproept.

Heeft het (eventueel te implementeren) abstract-algemene inderdaad het primaat ten opzichte van het concreet-algemene? Wellicht zullen, zo gesteld, velen dit ontkennen, ook (sociale) wetenschappers. Maar het punt blijft dan wel bestaan: (empirisch/positieve) wetenschappers zullen krachtens hun professie, dus methodisch, per definitie het primaat moeten toekennen aan 'objectivering' en het bijbehorende abstract-algemene. En voor zover deze objectivering en oriëntatie op het abstract-algemene aspecten zijn van de moderne samenleving geldt dit ook voor de laatste. Maar wat is het alternatief? Betekent iedere relativisering van dit primaat niet per definitie een omslag naar subjectivisme en relativisme? Bestaan er niet slechts de alter-

natieven tussen 'wetenschappelijke objectiviteit' enerzijds en 'willekeur' of subjectivisme anderzijds, tussen 'modern' en 'postmodern'? Ik merk hierbij op dat deze tegenstelling zelf categoriaal, wellicht essentialistisch is.

Dit zou zo zijn indien iedere vorm van of poging tot 'beïnvloeding' te interpreteren zou zijn als een vorm van het 'van buiten of boven af' opleggen van iets abstract-algemeens (een procedure, voorschrift, wet, patroon of norm) aan het individueel concrete dat zich daaraan heeft te plooiën of te voegen. Ofwel, als het 'metafysisch grondpatroon' van elkaar uitsluitende krachten en tegenkrachten daadwerkelijk universeel zou zijn. Als dat *niet* het geval blijkt te zijn, dan *moet* er ruimte bestaan voor zoiets als een 'voorbij' het essentialisme resp. 'voorbij' het categorale, uitsluitende denken (en doen) dat niet noodzakelijk tot 'subjectivisme' leidt.

Als die ruimte bestaat, dan is wellicht ook het vraagstuk van culturele diversiteit 'te bevrijden' van de wijze waarop het doorgaans (= categoriaal) wordt begrepen. In termen van de probleemstelling van dit artikel houdt dit in dat we de begrippen abstracte algemeenheid enerzijds en bijzonderheid of individualiteit anderzijds in het perspectief dienen zetten van een 'rijker' begrip van algemeenheid: de concrete algemeenheid.

Om hier een stap verder te komen moeten er dus twee zaken nader bekeken worden:

1. Op welke wijze is een alternatief te denken van de grondstructuur van de wederzijdse uitsluiting van kracht en tegenkracht, van activiteit en weerstand biedende passiviteit of chaos? Meer precies gaat het me niet zozeer om een alternatief maar om een meer omvattend (inclusief) perspectief waarbinnen die grondstructuur als een specifieke, eenzijdige gestalte optreedt.
2. Op welke wijze hangt dit alternatief samen met de wijze waarop het 'abstract-algemene' is te relativeren ten gunste van het 'overstijgende' (of: 'inclusieve') begrip 'concreet-algemene'? Deze vraag bespreek ik in de hierop volgende paragraaf.

4 Structuur van de intersubjectiviteit

Centraal in de bijdrage van Ghorashi staan begrippen als 'vertrouwen', 'ontmoeting', 'respect', 'wederkerigheid', 'verbondenheid', 'dialoog'. Deze begrippen hebben betrekking op het 'inter-esse' ofwel het *intersubjectieve* karakter van menselijke verhoudingen. Zij zijn niet categoriaal op te vatten. De 'bovencategoriale' structuur van de intersubjectiviteit omschrijf ik als de wederkerige en reflexieve *implicatie* van activiteit en passiviteit. In de intersubjectiviteit impliceert de *activiteit* of 'kracht' tevens *receptiviteit* of, zo men wil, 'tegenkracht' (en andersom). Maar wat houdt dat in?

Paradigmatisch voor de intersubjectiviteit is de dialoog. Al 'dialogiserend' ben ik in denken en spreken aangewezen op die van de ander. Want als ik spreek, beoog ik tegelijk dat de ander luistert. Dit luisteren van de ander(en) beoog ik, zonder dat ik de ander daartoe kan dwingen. Maar ook al zou dit luisteren afgedwongen kunnen worden, dan kan ik dat niet willen. Er is al iets mis als ik de ander zou moeten dwingen om te luisteren. In een 'geslaagde' dialoog beoog ik impliciet dat de ander vrij ('van binnen uit') luistert (handelt). Ik *erken* daarom in mijn handelen de ander in zijn *vrijheid* tot handelen.

In de dialoog ben ik tevens betrokken op mijzelf: zowel spreken als luisteren impliceren een reflexief moment. Enerzijds in een onmiddellijke zin: ik kies er bijvoorbeeld voor wat te zeggen. Maar ook via de ander ('bemiddeld'): ik ben betrokken op de ander als iemand die mijn bijdrage als een 'vrije' bijdrage van mij erkent. Algemeen gesteld: in het intersubjectieve (of 'communicatieve') handelen ben ik dusdanig op de ander betrokken dat hij zich op *mij* betreft als vrije persoon. Het handelen (spreken) is dus, door het spreken met de ander heen, ook een oproep naar mijzelf. Eenzelfde reflexiviteit is ook geïmpliceerd in het luisteren.

De dialoog impliceert aldus tevens een wederzijdse *afhankelijkheid*. In de intersubjectieve relatie ben ik afhankelijk van de ander (geen spreken zonder luisteren), zoals de ander afhankelijk is van mij (geen luisteren zonder spreken). Precies voor zover ik actief ben, ben ik receptief, dus afhankelijk van de ander, en andersom. Dat maakt de dialoog, dus intersubjectiviteit kwetsbaar.

Dialoog is primair articulatie van zin, bijvoorbeeld van aspiraties, beweegredenen en gevoelens. Juist in die articulatie kan ik dingen verwoorden of belichamen waarvan ik me niet van te voren bewust ben of waarvoor ik niet nadrukkelijk gekozen heb. Al articulerend of expliciterend kan men tot iets komen dat er op voorhand niet was: de partners kunnen verbaasd of verast zijn over het resultaat, het 'geëxpliciteerde' en mogelijk toch 'vreemde', terwijl zij zich er toch mee vertrouwd voelen. De zin ervan kan fascinerend, nieuw verrassend, verrijkend en verdiepend blijken, en is niet meer los te maken van de intersubjectieve relatie zelf. Men kan spreken van een *wordende* zin in intersubjectief verband: ervaringen verdiepen zich, mede omdat zij worden gedeeld. Vrijheid betekent hier niet primair vrijheid van keuze, maar vrijheid tot articulatie van mijn zelf (of 'wie') resp. van zin en betekenis zoals ik die ervaar in de aanwezigheid van de ander, en de vrijheid deze te ondervragen, te verdiepen en te (laten) bekritisieren. De ander wekt hierin mogelijk betekenissen op die ik niet kan zien als product van mijn 'autonome' denken. Deze samenhang tussen wordende zin, identiteit en intersubjectiviteit vertoont aldus een *eigen* maar *symmetrische* logica. Deze symmetrie laat de differentie tussen het zelf en de ander in tact; zij veronderstelt en beves-

tigt deze. De logica van het 'metafysisch' patroon van kracht en tegenkracht is *asymmetrisch* in de zin dat het 'doel' (als men dat zo zeggen mag) daarvan asymmetrisch is (overheersing tegenover onderwerping, enz.).

Zonder deze activiteit van de ander (dus zonder 'intersubjectiviteit') verwordt een dialoog tot het puur zeggen of 'ventileren' van zaken resp. tot overheersing van de ander. De structuur van wederkerige implicatie van activiteit en receptiviteit slaat dan om in een structuur van – in principe – wederkerige uitsluiting of onverschilligheid: de onderlinge relatie wordt 'categoriaal' en/of utilitair. Het gaat dan nog slechts om 'informatieoverdracht', verstrekken van opdrachten, verbieden van zaken en dergelijke. Er ontstaat ruimte voor 'strategie' in de onderlinge relaties tussen mensen. Het kan er bijvoorbeeld om gaan betekenissen bij de ander op te roepen die hem ertoe brengen dingen te gaan doen die mij welgevallig zijn of die ik beoog. Maar deze poging tot beïnvloeding parasiteert op, en maakt eventueel 'slim' (mis)(ge)bruik van de structuur van de intersubjectiviteit in oorspronkelijke zin. Vertrouwen of respect 'gebruikt' men bijvoorbeeld als middel om dingen voor elkaar te krijgen, maar dat middel blijkt slechts te werken op basis van – in principe – de intersubjectieve structuur. In dit strategisch handelen kan die structuur geperverteerd raken waardoor een 'vertrouwenscrisis' op enig moment onvermijdelijk lijkt. Ook op 'macroniveau' is dit terug te vinden: de bancaire crisis blijkt voor een belangrijk deel een vertrouwenscrisis te zijn, die door het 'strategisch' gedrag van banken zelf is veroorzaakt. Vervolgens blijkt een dergelijk crisis niet categoriaal op te lossen te zijn.

De conclusie die we kunnen trekken is dat in de dialoog in eigenlijke zin (intersubjectiviteit) het 'metafysisch grondpatroon' van elkaar uitsluitende krachten en tegenkrachten 'overstegen' wordt naar een verhoudingsvorm van wederkerige implicatie van activiteit en passiviteit (receptiviteit).

5 Het concrete algemene en diversiteit

In deze paragraaf tracht ik het begrip 'concrete algemene' te verhelderen in relatie tot het onderwerp van deze bijdrage: (culturele) diversiteit.

In de vorige paragrafen heb ik proberen te laten zien dat het via het patroon van het categorale denken niet mogelijk is om cruciale dimensies van het sociale (verkeer) te verwoorden. Theoretisch mist men dan mogelijkheden om het sociale als *sociaal* adequaat tot uitdrukking te brengen tengevolge waarvan een praktische tendens kan ontstaan dit 'sociale' tekort te doen of zelfs te beschadigen. Daarbij komt vervolgens dat, naarmate dit denken in zichzelf is opgesloten, men de denkinstrumenten mist om zich, waar gewenst, daar kritisch adequaat toe te verhouden. Dat wat tot 'problemen' aanleiding geeft

is dan niet in het daarbij behorende discours onder woorden te brengen. In een beeld: met tracht fantomen te bestrijden die men door eigen denken en (toe)doen zelf (mede) tevoorschijn roept maar die in en door deze bestrijdingswijze zelf 'ongrijpbaar' blijven en zelfs versterkt kunnen worden.

Onder anderen Ghorashi tracht een weg te vinden om daar adequaat mee om te gaan. Wat zij mijns inziens doet is een andere opvatting van algemeenheid presenteren waarin – in mijn woorden – het hieraan ten grondslag liggende patroon van kracht en tegenkracht wordt 'opgeheven' om plaats te maken ('tussenruimte') voor dat van de wederkerige implicatie van activiteit en receptiviteit, dus voor de kern van het sociale: intersubjectiviteit. Wat houdt dat in de context van dit artikel in?

In de 'Probleemstelling' heb ik proberen aan te geven wat het probleem is met het begrip 'abstracte algemeenheid'. Ik vat samen: De(ze) algemeenheid van het (wat ik nu kan noemen:) categorale denken en doen is het resultaat van een uitsluitende beweging in denken en doen, namelijk een uitsluiting ('abstractie') van het individuele of specifieke. Het gevolg is dat het algemene (resp. zijn 'instanties') als kracht komt te staan tegenover de 'kracht' van het individuele of specifieke. Maar deze 'opsplitsing' is juist *geen* kenmerk van sociale verschijnselen *als zodanig* (dus: van het concreet algemene), integendeel, zij is 'a-sociaal'. Met andere woorden: precies voor zover men 'sociale' begrippen construeert door te abstraheren van het individuele wordt de kern gemist van het sociale als zodanig daar dit altijd ('per definitie') concrete verhoudingsvormen tussen individuen impliceert.

Als dit juist is, dan is dat ook het probleem waar Ghorashi zich op richt. Het gaat haar om het 'scheppen van eenheid vanuit verscheidenheid' (p. 30). Dus ook: (zou ik zeggen) om het scheppen van diversiteit vanuit eenheid. Met andere woorden: algemeenheid ('eenheid') en bijzonderheid ('verscheidenheid') *bemiddelen* hier elkaar en kunnen dus niet zonder elkaar.

De vraag wordt dan: hoe ziet die bemiddeling eruit? Op het spel staat, aldus Ghorashi, een inclusieve, dynamische eenheid waarbinnen etnische overstijgingen plaats kunnen vinden in het besef dat zij niet van buiten af is op te leggen. (p. 24). Het gaat hier dus niet om een simpele omkering van de verhouding tussen algemeenheid en veelheid (individualiteit): dat zou neerkomen op een veelheid die eenheid uitsluit, precies de omkering van een denken dat het primaat legt bij de (abstracte) algemeenheid. Maar omdat er sprake is van een omkering blijft het achterliggende 'metafysische patroon' van kracht/activiteit en tegenkracht/passiviteit hetzelfde: het vele (individuele) zou hier dan de 'strijd' winnen tegenover een totaliserende eenheid ('identiteit').

Een eenheid die veelheid, en een veelheid die eenheid uitsluit kan men beschouwen als 'lagere' graden van co-existentie. Waarom? We zagen al dat het sociale niet adequaat gedacht kan worden als een eenheid (algemeenheid)

die het vele (bijzondere) uitsluit. Maar andersom geldt ook: een veelheid die iedere eenheid uitsluit lijkt slechts ruimte te laten voor pure strijd. Zeker, strijd is een 'sociaal' fenomeen. Naarmate we echter 'vrede' beter of hoger achten dan deze strijd kunnen we stellen dat de laatste een 'lagere' graad van co-existentie (sociaal bestaan) is. Van deze basispositie ga ik hier uit. Uiteraard is hiermee niet gezegd dat bij gegeven condities 'strijd' niet de enige of zelfs beste optie kan zijn. Maar een strijd die (uiteindelijk) niet gericht is op zoiets als vrede lijkt mij *slechts* destructief.

Maar hoe is de co-existentie van culturele diversiteit adequaat als een eenheid van (culturele) identiteiten te denken? Dit is een lastige zaak omdat, inderdaad, ons denken sterk categoriaal van aard is terwijl het hier om iets 'bovencategoriaals' ('inclusiefs') gaat. Begrippen die we hiervoor gebruiken dienen intern te verwijzen naar datgene waar we in eerste instantie van abstraheren (en die we dus 'in eerste instantie' uitsluiten juist om een 'helder' begrip van zaken te krijgen). Dat kan dus gemakkelijk mis gaan.

Het begrip 'dragen van een gezichtssluier of hoofddoek' zoals bijvoorbeeld bij een niqab of boerka kan in dit verband als voorbeeld dienen. Categorieel staat dit begrip voor het feit van het dragen van een bepaald kledingsstuk, dat men vervolgens kan verbieden of niet. Het probleem hierbij lijkt mij dat de concrete (adequate) betekenis van dat begrip (bijvoorbeeld: 'dragen van een hoofddoek') *juist niet* als categoriaal is te begrijpen. Het staat voor een individuele expressiewijze binnen een 'gemeenschap' en heeft slechts betekenis in de concrete verhouding van een vrouwelijke persoon ten opzichte van de leden van die gemeenschap. Abstraheert men 'beleidsmatig' van die verhouding (d.w.z. van het aspect van expressie, het 'zich verhouden'), dan heeft men het niet meer over het concrete begrip 'dragen van een hoofddoek', maar over een abstract substraat, een abstracte categorie. Het 'categoriaal' verbieden daarvan is dan ook te beschouwen als een 'a-sociale' manier van doen, precies omdat hierin de kern van het concreet algemene (de expressie, het concreet zich verhouden tot anderen) buiten spel is gezet.

Als men nu ('categoriaal') naar voren brengt dat het juist de expressievorm van het dragen van een hoofddoek is die de (communicatieve) relatie tussen mensen verstoort, dan neemt men het begrip 'dragen van een hoofddoek' *formeel* mogelijk wel in het perspectief van de concrete communicatieve relatie maar interpreteert of karakteriseert men die relatie vervolgens zelf *categoriaal*, bijvoorbeeld in termen van de eis dat die relatie slechts ('volwaardig') plaats kan/ moet vinden 'met onbedekte gezichten'. Hiermee zegt men immers dat een dergelijke relatie moet voldoen aan een *abstract* algemene norm wil zij kunnen 'gelden'. Men neemt datgene waar het om te doen is (een 'volwaardige' concrete menselijke relatie) zelf niet meer serieus, maar als een 'zaak' die aan een hieraan uitwendig criterium moet voldoen.

Als men het verbieden van het dragen (in het openbaar) van een niqab

verbiedt met het argument dat het een teken is van onderdrukking van 'de vrouw', dan begrijpt men dat dragen formeel eveneens concreet, dat wil zeggen in termen van zijn relationele of expressieve betekenis, maar inhoudelijk precies als de ontkenning ervan, dat wil zeggen: het dragen is uitdrukking van het feit dat men zich ten opzichte van anderen *niet* mag uitdrukken zoals men wil (= 'onderdrukking'). Het categoriaal willen 'oplossen' van dit 'probleem' via een verbod tot dat dragen raakt dan echter niet datgene waar het in het verbod om is te doen (of zou moeten zijn): het uitsluiten of opheffen van deze (vermeende) onderdrukking. In die zin is een dergelijk verbod zinloos waardoor ruimte ontstaat voor de gedachte dat dit verbod een 'ander doel' dient.

Ten slotte kan men zich beroepen op een zgn. 'algemeen' belang, bijvoorbeeld dat van veiligheid en terrorismebestrijding. Dit belang kan men trachten te vertalen in de (categorale) termen van een verbod tot het dragen van een niqab in het openbaar omdat het een noodzakelijk geachte, altijd mogelijke herkenning zou blokkeren. Voor zover echter dit dragen primair begrepen moet worden in de zojuist aangegeven concrete duiding, is het onjuist om dit dragen als zodanig op te nemen in een dergelijk verbod. Het zou dan – indien men consequent is – moeten gaan om het categorale verbieden van de bedektheid van het gezicht *in het algemeen*. Met, inderdaad, als gevolg dat het dragen in het openbaar van baarden, snorren, zonnebrillen, helmen, capuchons e.d. (opgevat als instanties van de abstract algemene categorie: 'gezichtsbedekkend') ook onder dat verbod kan vallen. Ook hier schept inconsequentie ruimte voor de gedachte dat er andere doelen in het spel kunnen zijn.

Waar het hier om gaat is uiteindelijk de vraag in wat voor een samenleving we willen leven. Veel zaken lijken erop te wijzen dat we (feitelijk) toe (willen?) gaan naar een samenleving waarin het 'categorale' omgaan met elkaar en doen zo ongeveer als belangrijkste of zelfs hoogste vorm van co-existentie wordt gezien. Hiermee is overigens de grondidee van de 'maakbare samenleving' geformuleerd. Men kan hierbij denken aan verschijnselen als bureaucratisering, verzakelijking, juridisering van menselijke relaties en een politiek van 'overdreven regelgeving' (zie ook: Diest, 2010, hfdst. 4).

We zijn kennelijk niet goed in staat om de vele categorale middelen (wetten, procedures, technische mogelijkheden) die ons ter beschikking staan te verbinden met waar het wellicht om gaat of zou moeten gaan: co-existentie.

Maar wat houdt dat in, 'co-existentie'? Mensen zijn van binnen uit met elkaar verbonden, precies voor zover zij mensen zijn: een mens is een 'sociaal dier'. Veelheid van individuen kan ontaarden in verdeeldheid maar dat ligt niet in het begrip veelheid als zodanig opgesloten. Co-existentie vat ik op als eenheid van concrete individuen; zij geven als unieke individuen in hun onderlinge relaties concreet gestalte aan het geheel (co-existentie). Dit geheel is tegelijk aanwezig met de 'delen'. Zij dienen daarom beide tegelijk

gedacht worden. Voor de opheldering van deze deel/geheel verhouding staat slechts de weg open van *explicitering*; 'verklaren' of 'bewijzen' heeft hier geen zin, omdat hierin op voorhand het primaat geldt van ofwel het geheel (deductie) ofwel de delen (inductie). Maar voor een concrete 'gemeenschap' geldt dat het geheel niet vanuit haar leden, en de leden niet vanuit dat geheel verklaard kan worden.

Een filosoof omschreef de samenhang tussen de delen als volgt: 'Veelheid is eenheid op haar best' (Barendse, 1982: 85). Een concrete persoon behorend tot een bepaalde 'cultuur' drukt 'hetzelfde' uit (is 'co-existentieel') als iedere andere persoon die behoort tot een andere cultuur, echter op een telkens andere, 'eigen', door de betreffende cultuur bemiddelde wijze. En andersom: het 'samenleven' kan in de telkens andere manieren waarop concrete individuen zich tot elkaar verhouden meer kleur en mogelijkheden krijgen en/of zich ontwikkelen. Dit houdt dan in dat individuen van onderscheiden culturele achtergronden zich in relatie tot elkaar in een (cultureel diverse, bijvoorbeeld Nederlandse) samenleving kunnen verrijken en verdiepen, waardoor dit geheel tevens meer 'diepte' kan gaan vertonen. Zo'n cultureel diverse samenleving verschijnt dan als eenheid van co-existentie en culturele diversiteit. Maar dat zal alleen kunnen door individuen met een 'vreemde' culturele achtergrond juist *niet* in te palmen (totaliseren), uit te sluiten of te verwaarlozen maar door hen juist met respect en aanvaarding als 'anderen' te 'laten'. Uiteraard is hierbij wederkerigheid verondersteld, maar ook het besef dat we de ander nooit zullen begrijpen zoals we ook onszelf niet 'totaal' kunnen begrijpen omdat we nu eenmaal niet 'uit één stuk zijn', we het 'andere' van ons *in* ons dragen, en (dus) ook niet 'opgaan' in onze 'geconstrueerde' (culturele) identiteit. Ik verwijs hier onder meer naar Heraclitus' verzuchting over de onpeilbare diepten van de 'ziel', waarvan men de 'metafysica' van de differentie en haar idee van de eeuwig uitgestelde presentie als een 'post-moderne' uitwerking kan beschouwen (Derrida). Men kan hierbij denken aan het voorpersoonlijk bestaan en anoniem functioneren van het lichaam evenals aan dat van het fungerend bewustzijn, het ongrijpbare zelfbesef en de taal. Uiteindelijk gaat het hier om de structuur van de gegeven concrete werkelijkheid die differentie met zich brengt, dat wil zeggen: het onherleidbare verschil van het ene en het andere dat juist niet per sé strijd hoeft in te houden, maar wellicht zijn meest 'volkomen' vorm vindt in de bij het schrijven van dit artikel voor ogen staande co-existentie van onuitwisselbare en unieke individuen.

We vallen niet met onszelf samen; waarom zouden anderen met 'ons' moeten samenvallen? Deze wederkerigheid gaat er dus van uit dat we het 'eigene' en vertrouwde niet (categoraal) opvatten als een slechts te verdedigen eiland maar als een (unieke) mogelijkheid om met het andere/de ander een relatie aan te gaan.

Zorg voor het 'eigene' sluit de zorg voor de ander of het andere dus *niet* uit. Het gaat hier niet om communicerende vaten: alsof de zorg voor de ander zou samenvallen met een last aan de andere kant. Juist in relatie tot mensen met een andere culturele achtergrond kan iemand beseffen wat de waarde en strekking is van het eigene en het andere en daarmee de mogelijke 'diepgang' van de co-existentie (intersubjectiviteit) die hierdoor mogelijk wordt. Die strekking *expliciteert* zich in deze relatie; het wordt dan duidelijk dat die co-existentie de horizon is die het mensen mogelijk maakt hun identiteit *als* (door hun specifieke, 'eigen' cultuur bemiddelde) identiteit te zien op grond waarvan men ruimte kan maken voor de ander *als* ander.

Maar wat voor begrip is dat dan, 'co-existentie'? We zijn wellicht geneigd een éénzinnig ('ondubbelzinnig') antwoord te zoeken op deze vraag, namelijk wat 'exclusief' gemeenschappelijk is in een veelheid van 'co-existente'-verschijnselen. Maar dit antwoord zou dan categoriaal zijn en voorbij schieten aan het 'verschijnsel' dat we willen beschrijven. Co-existentie kan mijns inziens slechts tegenwoordig zijn in de vorm van reflectie van en op onszelf in relatie tot het andere/de ander. En die reflectie kan nu juist en (in eerste instantie) slechts diepgang verkrijgen *via* anderen van min of meer 'vreemde' (dat wil zeggen: niet door ons 'eigen gemaakte') culturen. Wat co-existentie aan 'werkelijke mogelijkheid' (of: 'potentie') in zich heeft, dat wil zeggen: wat co-existentie 'is', is (dus) niet uitputtend te beschrijven. Hier geldt het primaat van de (kritische) reflexieve ervaring zelf.

Het begrip co-existentie kunnen we daarom alleen nog, inderdaad, 'boven categoriaal' dus 'transcendentiaal' of 'inclusief' denken. 'Identiteitsverhalen' als uitdrukkingsvormen van deze reflexieve ervaringen lijken hierbij de (een) juiste vorm. En aan die verhalen komt in principe nooit een einde. Er valt dus geen definitie noch een uitputtende beschrijving te geven van het begrip 'co-existentie' zonder dat begrip te verminken.

Dit is dus geen pleidooi voor een *pure* 'diversiteit' (veelheid respectievelijk verdeeldheid) of voor, hieraan tegengesteld, *pure* integratie ('éénwording'). Het gaat ook niet om een vlak of onverschillig tussengebied van tolerantie. In al deze gevallen blijft het 'metafysisch grondpatroon' van de elkaar uitsluitende krachten en tegenkrachten als referentiekader functioneren.

Zeker, iedere 'culturele identiteit' staat voor een specifieke vorm van co-existentie en is daarmee ook beperkt. Maar wat is hiervan de 'norm'? Categoriaal 'Westers denken' zou naar voren (kunnen) brengen: de 'Westerse identiteit'. De strekking van mijn betoog is echter een andere: die 'norm' is precies de co-existentie zelf.² Die norm staat dus niet buiten een specifieke culturele identiteit (als *wijze* van samenzijn) maar vormt er het 'hart' van. Wat die norm inhoudt, heb ik boven proberen aan te geven in mijn analyse van de intersubjectiviteit.

De aldus begrepen co-existentie (intersubjectiviteit) is niet slechts een

pure mogelijkheid, wens of ideaal. Het ligt misschien voor de hand dit te stellen, mede gezien de hedendaagse vormen van radicalisering. Maar men dient zich te bedenken dat dit onderscheid wederom een voorbeeld is van categoriaal denken. Nu gaat het om de scheiding ('of/of') tussen 'het feitelijke' tegenover het 'louter mogelijke', zodat slechts het ('harde', 'onverzoenlijke') feitelijke 'is' en het mogelijke 'niet is' en wellicht 'nooit zal worden'. Het inclusieve ('en/en') karakter van dit begrip co-existentie houdt hier in dat het mogelijke tot de werkelijkheid zelf behoort, dus *als mogelijkheid van* die werkelijkheid opgevat dient te worden. Ofwel concreet gezegd: een hogere graad van co-existentie is een *reële mogelijkheid* van de bestaande culturele *diversiteit*.

Hoe kan men daar invloed op uitoefenen? Is iedere interventie niet per definitie categoriaal? Een lagere graad van co-existentie kan trachten een hogere uit te sluiten (uiterste grens: aanslagen e.d.): men kan strijd (in de brede zin van het woord) als doel boven 'vrede' verkiezen. De weigering dit te accepteren krijgt dan noodzakelijk een categorale vorm, maar niet vanwege die weigering zelf maar vanwege de aard van die dreiging of schending. Die vorm is dan dubbel negatief (en in die zin dus 'positief'): het gaat om het uitsluiten van wat dreigt, kwetst, schendt of vernietigt. Zo'n positieve interventie zal verder neerkomen op *faciliteren*, en wel op twee manieren: faciliteren van omstandigheden waaronder ongewenste zaken (conflicten e.d.) *niet* geneigd zijn op te treden en gewenste zaken juist *wel*. 'Traditionele' sturingsmogelijkheden ('gebieden' en 'verbieden') zijn in het licht van een inclusieve benaderingswijze slechts beperkte mogelijkheden van zinnige beïnvloeding.

6 Besluit

De centrale gedachte die dit artikel draagt kan ik samenvatten in een variatie op een bekende uitspraak van Blaise Pascal: de co-existentie, het concrete samenleven heeft diepere dimensies dan categoriaal tot uitdrukking is te brengen. Tegelijk hebben vele manieren waarop de westerse cultuur in de vorm van wetenschap en techniek, dus vele vormen van modern categoriaal denken, succes; dit gegeven kan en mag niet ontkend worden. Veel van onze wereld laat zich kennelijk 'categoriaal' benaderen; globalisering van deze manier(en) van benaderen mag men verwachten en vindt dan ook plaats.

Maar het heeft geen zin de ogen te sluiten voor eenzijdigheden hiervan, bijvoorbeeld uit naam van dit succes. In dit artikel gaat het mij niet om het 'postmoderne genot' dat men zou kunnen beleven in een poging een 'narcistische' krenking door te voeren van de 'categorale' rationaliteit die in

veel gestalten (instrumentele, technische-, plannings-, beheersings-, implementatie- rationaliteit) aan te treffen is. Veeleer ligt hier een zorg aan ten grondslag: de zorg voor het kwetsbare, andere, vreemde en wellicht diepere domein van de 'werkelijkheid', dat in deze rationaliteit slechts eenzijdig aan de orde kan komen.

Maar ook hier gaat het mij niet slechts om een (in brede zin opgevatte) ethische zorg voor dat 'andere': het blijkt een harde kant te hebben die ongecontroleerd en onbeheerst kan 'terugslaan' op een 'rationeel' beheerste en ingerichte wereld. Ik denk hierbij aan fenomenen als ecologische crises, internationale conflicten, sociaal/culturele strijd, economische crises tot aan het verschijnsel van 'zelfmoord' toe (Durkheim). Uiteraard zetten we zo veel mogelijk 'rationele' middelen in om deze onder controle te houden. Maar mijn punt is dan: deze rationaliteit kan vanuit zichzelf niet de grens van haar eigen adequaatheid en grenzen bepalen.

In dit artikel heb ik geprobeerd het probleem van de 'culturele diversiteit' in het perspectief te plaatsen van het 'inclusieve' begrip van 'co-existentie'. Doel van deze exercitie was te laten zien dat het mogelijk blijkt om het 'categorale' te relativiseren zonder het te negeren, dat wil zeggen zijn waarde te ontkennen. Als dit (of iets vergelijkbaars) niet mogelijk zou zijn, dan lijkt men noodzakelijk te vervallen in een verabsoluteerde (categorale) rationaliteit, op grond waarvan men (ten dele door die rationaliteit zelf veroorzaakte) ontsporingen en willekeur kan verwachten. Men kan hierbij denken aan een permanente drift tot wet- en regelgeving waarmee bepaalde, 'echte' problemen maar niet opgelost raken of weer nieuwe oproepen zodat men zich telkens gedwongen voelt naar nieuwe 'maatregelen' te zoeken. Het gevolg lijkt dan onvermijdelijk dat er een min of meer zelfstandige (strijdige dus dialectische) 'regelwereld' gaat ontstaan waar (o.a.) politici wel in lijken te 'leven' en waarvan het web telkens geschokt raakt bij het optreden van een door de 'regelrationaliteit' niet voorzien (maar soms daardoor veroorzaakt) 'incident', maar dat daardoor wel dient te worden 'opgelost' (incidentenpolitiek). Juist in de sfeer van het 'rationele' blijkt sprake te kunnen zijn van een 'eeuwige terugkeer van het zelfde' (Nietzsche).

Hier is mijn inziens de grond te vinden voor een pleidooi voor een *interpretatieve* benaderingswijze binnen de sociale wetenschappen.³ Ik sluit me dus voor wat dat betreft aan bij Ghorashi (p. 34). Maar ook hier is kritische (zelf)reflectie vereist: een verantwoorde interpretatie van sociale verschijnselen veronderstelt mijn inziens een kritische, 'inclusieve' analyse van de hierin gehanteerde en dragende begrippen.

Zoals in de inleiding aangegeven zie ik het (onder andere) als taak voor de wijsgerige vorming om een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van het vermogen daartoe. In het vak 'Filosofie van Management en Organisatie' staat het (inclusieve) begrip van 'concrete vrijheid' centraal als referen-

tiekader voor de analyse van (theorieën over) organisaties en management. Ook daar krijgt het thema ‘co-existentie’ (in de vorm van intersubjectiviteit, samenleving, samenwerking e.d.) aandacht en daarmee impliciet en soms expliciet het vraagstuk van de ‘culturele diversiteit’. In de colleges doe ik dit door regelmatig voorbeelden te ontleen aan politiek-maatschappelijke discussies over culturele identiteit en de wijze waarop men daarmee meent te moeten ‘omgaan’. Opvallend hierbij is dat studenten met een niet westerse afkomst met name tijdens pauzes (zo’n ‘tussenruimte’ van Ghorashi?) met vragen kunnen komen over de relatie tussen ‘westerse’ begrippen (voortgang, productiviteit, vrijheid enz.) en de wijze waarop zij (of hun groep) die ervaren. In een aantal gevallen roep ik die vragen ook op bij besprekingen van ‘genealogieën’ van dit soort begrippen. Hierbij ga ik soms terug tot de middeleeuwen waarin ik dan de sterke beïnvloeding van de Islamitische cultuur op de Westerse aan de orde stel. Men lijkt zich ‘vrij’ te voelen op dat soort van momenten (pauzes), dat wil zeggen op ogenblikken die – ofschoon (uiteeraard) georganiseerd in college verband – niet specifiek voor dit type gesprekken zijn georganiseerd, en juist *daarom* geschikt lijken. Heeft eenmaal zo’n gesprek plaatsgevonden dan is een basis gelegd om er later (‘actief’) op terug te komen. In een aantal gevallen kan in meer algemene termen het onderwerp van het gesprek in de colleges zelf worden betrokken. Iets analoogs geldt voor de responsie- of werkcolleges.

Ik ben terughoudend in het nadrukkelijk via opdrachten en overlegvormen ‘organiseren’ van communicatie tussen studenten van verschillende culturele achtergronden. Op de achtergrond speelt hierbij een gevoeligheid voor het mogelijk geforceerde (‘categorale’) karakter daarvan. Er zijn nu eenmaal dingen en omstandigheden die je beter niet kunt organiseren, maar met een open ‘mind’ tegemoet kunt treden om daar vervolgens gepast mee om te gaan. Men kan dit artikel lezen als een explicatie van deze gevoeligheid in wijsgerige termen.

Noten

- 1 Haar bijdrage aan deze bundel volgt in grote lijnen haar oratie, maar deze is op een aantal punten uitvoeriger. Dit is de reden waarom ik mij baseer op deze tekst.
- 2 Simon Vinkenoog schrijft ergens: ‘Er is geen weg naar vrede of liefde; vrede en liefde zijn de weg zelf’ (Zie: www.simonvinkenoog.nl/pages/archief/oktober04.htm, geraadpleegd op: 18 april 2010). In de context van dit artikel zou men kunnen zeggen: ‘Er is geen weg naar co-existentie; de co-existentie is de weg zelf’.
- 3 Voor een overzicht van diverse argumentaties daarvoor: zie (o.a.) Rabinow & Sullivan, (1987). Hierin zijn teksten opgenomen van: Taylor, Gadamer, Habermas, Foucault, Hirschman, Geertz, Taussig, Rosaldo, Schön, Dreyfus & Dreyfus, Jameson en Bellah.

Literatuur

- Aertsen, J. A. (1989). 'Eenheid en veelheid' in: *De weerbarstige werkelijkheid* Red.: G. de Grunt, Tilburg University Press, Tilburg, pp. 55-67.
- Barendse, B. A. M. (1982). *Zich door het leven heendenken*. Kampen: Kampen.
- Berger, H. (1993). *Wat is metafysica?* Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- Diest, van J. (1997). *Zinnig Ondernemen. Het reflexieve handelen als grondslag voor de continuïteit van ondernemingen*. Assen: Van Gorcum.
- Diest, van J. (2010). *Een doordachte organisatie*. Amsterdam: VU University Press.
- Dupré, L. (2004). *The Enlightenment & the Intellectual Foundation of Modern Culture*. New Haven/London: Yale University Press.
- Ghorashi, H., (2006), *Paradoxen van culturele erkenning. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland*. Oratie, Amsterdam: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit.
- Rabinow, P. & Sullivan, W. M. (1987). *Interpretative Social Science, A Second Look*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.